

البُرْص و"المجاذيب" والأولياء الصالحون

إثنوغرافيا الأصول الجذورية
لدى توفيق كنعان وحلقته المقدسية*

سليم تماري**

يمكن اعتبار عملية الفصل التي جرت في إبان حرب 1948 بين المجذومين من العرب واليهود، ممن كانوا نزلاء مستشفى البرص الواقع في حي الطالبية في القدس، من أكثر الأمور غرابة في مسلسل الصراع العربي – الإسرائيلي كمؤشر إلى ما آلت إليه الأحوال في تلك اللحظات العصيبة من تاريخ المدينة.(1) وبصورة ما، فإن العملية كانت انعكاساً للوصول إلى الحضيض في وتيرة التشويه المنهجي لصورة الآخر والفصل العنصري العرقي بين الوافدين الجدد من المستوطنين وبين السكان المحليين.

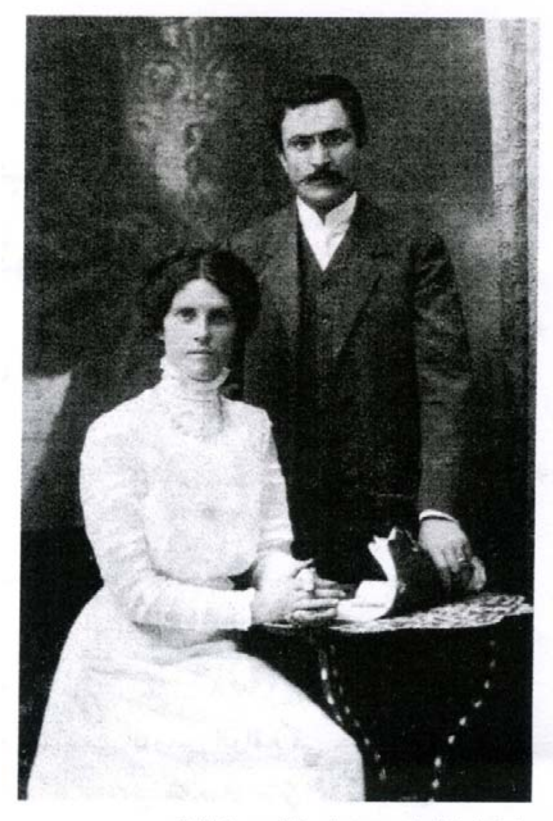
وفي سياق المزاج الفكري السائد والمشاعر الشعبية الملتهبة، تبلورت روايتان متناقضتان تناقضاً تاماً فيما يتعلق بمفهوم الانتماء القومي ومفهوم الحق، بصورة لا تفسح إحداهما أي مجال لتقبل الرواية الأُخرى بشأن آفاق الرؤية ووجهة سير الأمور بالنسبة إلى مستقبل البلد.

مع بداية الأربعينات، تولى الدكتور توفيق كنعان إدارة المستشفى الوحيد الخاص بالمجذومين في فلسطين. ومن المعروف أن د. كنعان كان مرجعاً بارزاً في معالجة البُرص، إضافة إلى درايته المعمقة بالإثنوغرافيا والعادات الشعبية الفلسطينية. وإلى جانب رئاسته جمعية فلسطين الشرقية فترة وجيزة، فإنه كان رئيساً للجمعية الطبية العربية لفلسطين. وفي تلك الأيام كان الطبيب النرويجي هانسن من مدينة بيرغن قد حقق تقدماً ملموساً في تعقب واكتشاف نمط تكاثر عدوى الجذام وسيرها. وقام د. كنعان، من جانبه، بمعاينة العلاج من الناحية الطبية مع مراعاة المقارنة بالمعتقدات

(*) **المصدر:** مترجم عن: *Jerusalem Quarterly File*, no. 20 (January 2004), pp. 24-43.

وقد أجرى الكاتب بعض التعديلات في النص المترجم، وحذف فقرة "عفاريت كنعان"، وفقرة "الأولياء والمجاذيب" لضيق المساحة.

(**) أستاذ مشارك في علم الاجتماع في جامعة بير زيت، ومدير مؤسسة الدراسات المقدسية (القدس).


توفيق كنعان وزوجته، القدس ١٩١٥.

والعادات الثقافية الشعبية الدارجة. ونتيجة ذلك، لاحت الفرصة للقضاء نهائياً واستئصال ذلك المرض الذي طالما أرعب الناس لآلاف الأعوام، وبات منذ ذلك الحين في عداد الأمراض البائدة مما ورد ذكرها في الكتب القديمة.

وكم من مجذوم تعرض عبر العصور للحجْر والعزل الكامل والنبذ والمهانة خشية انتقال العدوى الخبيثة. ومن مفارقات القدر أنه في خضم استئصال مرض الجذام جرى طرد جميع من كانوا مصابين به من العرب مع 800,000 فلسطيني غير مصاب شرقاً، بينما بقي البُرص اليهود في القدس الغربية. وقد أُجبر البُرص العرب على السير على الأقدام من الطالبية إلى موقع جديد في سلوان، تمهيداً لنقلهم بعد عدة أعوام إلى موقع جبل النجمة في قرية سردا، الواقعة شمالي رام الله، وأُسندت مهمة إدارة العملية مرة أُخرى إلى د. كنعان.[2]

ومن النادر الإشارة في هذه الأيام إلى تلك الحادثة، إذ تبدو نقطة في بحر توالي الأحداث المترافقة مع نكبة 1948. ولا يختلف الأمر فيما يتعلق بفضل الدكتور كنعان في استئصال عدوى الجذام، إذ يقتصر الحديث في أوساط محدودة على دوره في دراسة عادات الفلاحين الفلسطينيين تحديداً في مجال الإثنوغرافيا.

ومن الجدير بالإشارة أن الأبحاث التي نشرها د. كنعان بين الحربين الكونيتين، مع حلقة المعنيين بالإثنوغرافيا الفلسطينية من حوله، شكلت في معظمها اللبِنَ الأولى للأبحاث الأصيلة بشأن الثقافة الشعبية في فلسطين والعالم العربي بصورة عامة.

وسنسعى في هذا المجال للخوض في جوانب هذا الفيض من المعلومات عن حصيلة الإثنوغرافيا التي جمعها ودرسها الباحثون المحليون في فلسطين خلال فترة الانتداب؟

ومن خلال استخدامي تعبير "الإثنوغرافيا الجذورية"*، وما يرتبط بها من الأيديولوجيا المرافقة للبحث عن الأصول الجذورية، فإنني أتوخى تجميع المصادر التي تعزز شرعية التراث الثقافي الفلسطيني (وتحديداً الهوية الوطنية الفلسطينية التي أخذت تتسم بالخصوصية، بمعزل إلى حد بعيد عن إطار سورية الطبيعية أو الإطار العربي الأشمل). وفي هذه الحالة، فإن تكوين الهوية المحلية انطلق من تداخل مركب متعدد من الهويات المتتالية التي ألقت بظلالها عبر الحقب التاريخية المتعاقبة، وعلى رأس هذه التداخلات كانت الإشارة إلى "الأقوام" الأُخرى كما وردت في "العهد القديم"، إن كان ذلك من خلال الحديث عن الكنعانيين أو عن الفلشت.[3]

وتم تداول تعبير "الأصول الجذورية" في الأدبيات بغية ترويج رؤى تميل إلى نزعة التعبئة الأيديولوجية – المناصرة للقومية المعاصرة. فعلى سبيل المثال، يدور الحديث بشأن "الحركات الاجتماعية التي تدعو إلى تولي السكان المحليين زمام الأمور في المناطق المستعمَرة، وإيقاظ شعلة الثقافة الجذورية مع التخلص من نير الاستعمار."[4] وخلال الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر، كان المقصود بالبحث عن الأصول الجذورية في شمال أميركا تتبع سيرة المستوطنين الأوائل (ونادراً ما تمت الإشارة إلى الهنود الحمر في هذا السياق) في مواجهة المهاجرين ممن توافدوا في المراحل اللاحقة، وخصوصاً من المهاجرين الكاثوليك.[5] ومؤخراً استخدم محمود ممداني مفهوم الجذورية إشارة إلى نقطة الفصل في بروز هويات قومية جديدة في مرحلة ما بعد الاستعمار، انطلاقاً من المشكلات الناجمة عن الإثنية في التشكيلات القبلية الإفريقية.[6]

(*) أستخدم تعبير الجذورية (ومقابلها الإنكليزيnativism) إشارة إلى الأيديولوجيا والحركات التي تبحث عن أصول القومية المعاصرة في ثقافات محلية غابرة.


بعض البُرص في القدس، نحو سنة ١٨٨٠.
المصدر: عصام نصّار.

ومن الملاحظ أن توفيق كنعان وأقرانه لم يستخدموا تعبير "الجذورية"، ولم ينظروا إلى أنفسهم باعتبار أنهم ينتمون إلى حركة فكرية معينة. ولا تظهر هذه المجموعة بطابع مقولب ذي سمات محددة إلاّ في المراحل اللاحقة. كما من الملاحظ أن هذه الجماعة نشرت عصارة نتاجها عبر منبر رئيسي واحد تمثل في "مجلة جمعية فلسطين الشرقية" (*JPOS*) التي نشرت أعمالها خلال فترة الانتداب البريطاني نفسه، إذ نشرت تباعاً خلال السنوات 1920 – 1948.

ومنذ الاجتماع الأول للجمعية، الذي عقد في 22 آذار/مارس 1920، عكس المؤسسون التوجه المستقبلي للجمعية وأولياتها. فقد ذكر الأب ميشيل جوزيف لاغرانج، الرئيس الأول للجمعية، أن الحافز على إنشاء الجمعية جاء استلهاماً من الباحث المختص بالدراسات الأشورية ألبرت كلاي، الذي اعتبرها أداة لتحقيق "جانب مفيد مما ورد في `الكتاب المقدس` عن دراسات الآثار في الديار المقدسة."[7] وقد عُقد ذلك الاجتماع برعاية الكولونيل رونالد ستورز، الحاكم العسكري للقدس، والذي سرعان ما قام بتأسيس وترؤس جمعية مناصرة القدس بهدف التقريب ما بين المسلمين واليهود والنصارى من أبناء القدس، من أجل الحفاظ على الطابع الخاص للمدينة في عهد حكومة الانتداب.

وجاءت المجلة لتوفير خلاصة وافية لاهتمامات الأعضاء الفكرية في المجالات التاريخية، وفقه اللغة، وعلم الآثار، والإثنوغرافيا الفلسطينية. وإذا ما أخذنا حصيلة الدراسات التي تم نشرها فإن علم الآثار والإثنوغرافيا استحوذا على نصيب الأسد من مجمل الدراسات المتخصصة. ومع أن علماء "الكتاب المقدس" من الفرنسيين والألمان

برزوا كمساهمين رئيسيين في الأبحاث المنشورة، فإن كثيرين من الباحثين الفلسطينيين واليهود أدلوا بدلوهم في هذا المجال. ومن جملة من ساهموا في المجلة إليعيزر بن – يهودا الذي يعتبر واضع اللغة العبرية الحديثة، والذي نشر بحثاً عن اللغة الأدومية.[8] وأبدى يتسحاق بن – تسفي، رفيق بن – غوريون في حركة العمل



مستشفى الجذام في الطالبية (القدس). أخذت الصورة عن بطاقة بريدية مطبوعة في:
Jerusalem Architecture, D. Kroyanker, 1994.

الصهيونية، اهتماماً بالبحث عن التأثيرات الثقافية المتوارثة عن اليهود في القرى الفلسطينية المعاصرة.[9]

وفيما يتعلق بأبحاث الإثنوغرافيا في الجمعية، فإن الفلسطينيين العرب، ممن أود الإشارة إليهم كحلقة كنعان، كانوا في صدارة المساهمين والأكثر عطاء،[10] وعلى رأسهم كان طبعاً توفيق كنعان مع مساهماته البارزة. غير أنه كان هناك كثيرون غيرهم ممن تركوا معالمهم في هذه الدراسات، وضمنهم خليل طوطح، المربي والمؤرخ الذي قام، بالتعاون مع عمر صالح البرغوثي، بتأليف كتاب "تاريخ فلسطين" (سنة 1922). والمعروف أن البرغوثي كان محامياً وناشطاً وطنياً، إلى جانب مساهمته في كثير من الدراسات عن عادات البدو والقانون العرفي في مجلة الجمعية. ولم يكن

إسـطفان حنا إسـطفان أقل شـأناً في تناول مفاهيم التقويم لدى الفلاحين ورصـد المواسـم الزراعية. أمّا الياس حداد، فقد خاض في الجوانب المتعلقة بعادات الانتقام والمنازعات ومفاهيم الضـيافة والتربية الشـعبية لدى الفلاحين. وباسـتثناء طوطح، الذي كان من أبناء رام الله، فإن هؤلاء الإثنوغرافيين كانوا جميعاً إمّا من أبناء القدس وإمّا من المقيمين بها. وعلى غرار ما حدث في كثير من دول أوروبا الوسـطى، مثل بولندا وهنغاريا والنمسا، وفي الدول الاسكندنافية (ولا سيما فنلندا)، قبل نصف قرن من ذلك الزمن، فإن القدس باتت تشـكل حلقة فكرية تعتبر أن الفلاحين يمثلون "روح الأمة" ممن لم يتلوثوا بالغزو التكنولوجي والثقافة الغربية.[11]

والدافع الذي كان يشـغل كنعان وأقرانه، بالدرجة الأولى، تمثل في خطر قوى الحداثة على تقويض أسـس الثقافة الوطنية وجذورها في فلسـطين، وتحديداً بيئة المجتمع الفلاحي. واعتبرت هذه المجموعة أن عليها تحمل مسـؤولية توثيق وتبويب وعرض وشرح هذه الثقافة العرضة للخطر.[12] وإلى جانب ذلك كله، كان لدى مجموعة كنعان اعتبار آخر لا يقل أهمية، وهذا الاعتبار أوضـحه كنعان بنفسـه إلى حد بعيد، وتمثل في أن الفلاحين في فلسطين يشكلون، من خلال عاداتهم الشعبية والأدوات التي يسـتخدمونها في حياتهم اليومية، ثقافة هي عبارة عن حصـيلة مجمل الثقافات القديمة المتوارثة في البلد، انتقالاً من الكنعانية إلى الفلشـت والعبرية، والنبطية والسريانية – الآرامية والعربية. والافتراضات التي خلصوا إليها كانت تتعلق أساساً بتشـخيص قومية الأمة.[13] وانطلق اجتهادهم على أسـاس اعتبار مجمل التصـرفات السـلوكية والعادات الفلاحية، كما تتجلى في الأغاني والأمثال الشـعبية والأعراف المتوارثة، بمثابة أنماط حياة قد تختلف في اللغة الدارجة والزمان، لكنها تتشـابه في الأسـاس.[14] وأجمع معظمهم، مسـلمين ومسـيحيين، على نقاط التشـابه الواردة في الأناجيل باعتبار أن العادات الشعبية العربية مستحدثة، وفي الوقت نفسه مستمدة من الرواسـب المتوارثة للحياة اليومية كما ورد ذكرها في روايات "العهد القديم". ولم تحل الافتراضـات الماهيوية دون قيام كنعان وحلقته بالخوض في توثيق تفصـيلي زخم للإثنوغرافيا، مع مقارنة مختلف التنوعات في التقاليد والعادات الفلسطينية في أرجاء فلسـطين. وأتاحت خلفية كنعان العلمية الدمج ما بين الجوانب الطبية والدراسـات الميدانية للأرياف، إذ قام بجمع المواد الفولكلورية، وفي الوقت نفسه تدوين ملاحظاته عن أنماط انتشـار الأوبئة وكيفية معالجتها. ومن هذه الزاوية كانت هذه الحلقة

مختلفة، إلى حد بعيد، عن الإثنوغرافيين المعاصرين لها من كتّاب "الأسفار" الذين سعوا لإظهار "الإنجيل الحي" من خلال التقاليد الفلاحية السائدة في فلسطين المستعمَرة.[15] ومن أبرز هؤلاء الأجانب غوستاف دالمان وهيلما غرانكفيست اللذان عاصرا كنعان وجمعية فلسطين الشرقية وأبديا، في الأعمال التي وضعها كل منهما، حساسية مشابهة لتعقيدات المجتمع الفلاحي مع بداية القرن العشرين.[16] وعلى سبيل المثال، تعتبر دراسة كنعان لفن العمارة فيما يتعلق بالبيت الفلاحي تحفة رائعة في تتبع تطور أنماط البناء، مع مراعاة العوامل البيئية والتركيبة الفلاحية فيما يتعلق بالسكن والجوار.[17]

خلال عملية البحث عن الإثنوغرافيا الجذورية يظهر تباين جلي مع رواد انبعاث الفولكلور في مرحلة ما بعد النكبة من الفلسطينيين، أمثال نمر سرحان وموسى علوش وسليم المبيض، وجمعية التراث الشعبي الفلسطيني خلال السبعينات من القرن الماضي.[18] فهؤلاء الباحثون المحدثون سعوا لاكتشاف جذور للهوية الفلسطينية المعاد صوغها في حقب ما قبل الإسلام واليهودية على حد سواء، في هويات ثقافية كنعانية أو يبوسية، باعتبارهما الأصل السلفي.[19] ويظهر هذا التباين عبر تبني وزارة الثقافة الفلسطينية الاتجاه الأول من خلال "مهرجان كنعان" في قباطية، بينما تبنى "مهرجان يبوس للموسيقى" الاتجاه الثاني.[20] وفي هذا المجال، أشار الناقد زكريا محمد إلى أن ما يسمى "الأيديولوجيا الكنعانية" ما هو سوى صرعة أكاديمية لا تمت بصلة إلى الثقافة الجماهيرية:[21]

> *نعم، يوجد شيء يمكن أن نطلق عليه اسم "الأيديولوجيا الكنعانية" [يقول زكريا] وهي أيديولوجيا مثقفين، لا علاقة لها بالناس العاديين، ناس الشارع. فالناس العاديون يرون فيها طرازاً من الوثنية وابتعاداً عن الدين. وأعتقد أن "الكنعانية" تبلغ ذروتها عندنا الآن. فهي قد دخلت الشعر والفن التشكيلي والصحافة والمهرجانات.*
>
> *فمهرجان فلسطين الدولي، مثلاً، وضع شعاره طائر "الفينيق" الذي قيل إنه طائر كنعاني. ومهرجان سبسطية الدولي في نابلس، ابتدع هو الآخر ما أسماه بوفود المدن الكنعانية جالباً إياها على عربات جميلة. والشاعر عز الدين المناصرة أطلق قبل فترة "مبادرة كنعانية" لإصلاح الحال بين رابطة الكتّاب الأردنيين واتحاد كتّاب فلسطين.*
>
> *إنها أيديولوجيا كاملة ومتكاملة. أمّا أبطالها فهم: بعل وإيل وعناة، الذين أُحضروا من الماضي البعيد كي يكونوا رموز هذه الأيديولوجيا، التي خلقها صراعنا مع الحركة الصهيونية.*

وعليّ أن أقول إن هذه الأيديولوجيا هي أيديولوجيا الوهم، وإنها إن كانت تفيد في بعض الفنون فإنها أيديولوجيا خاسرة حين تستخدم لإدارة صراعنا مع الحركة الصهيونية. ذلك أن "الكنعانية" توافق، منذ البدء، على الأطروحة الرئيسية للحركة الصهيونية، أي تلك التي تقول بتواصل الصراع – وبالتالي التاريخ اليهودي في فلسطين – منذ أيام مملكة سليمان، وما قبلها. فالذين يذهبون إلى كنعان والكنعانية، إنما يرغبون في تأسيس وجود لنا سابق للوجود الذي تفترضه إسرائيل لذاتها. فإذا كانت إسرائيل تمتد لألف سنة قبل الميلاد، فنحن نمتد لأبعد من ذلك بكثير، أي نمتد إلى ما قبل وصول العبرانيين القدماء، أنفسهم، إلى فلسطين.

وبهذه الطريقة فنحن نوافق على أن إسرائيل الحالية هي امتداد للعبرانيين القدماء وليهودا وإسرائيل القديمتين. وهنا يكمن الخطأ والخطر. لقد حاربنا طيلة قرن من الزمن لكي نثبت أن الغزوة الصهيونية هي غزوة أوروبية ذات طابع خاص أفرزتها أحداث أوروبية خاصة وصدّرتها إلينا. وكان هذا استنتاجاً صحيحاً وسيظل. لكن "الكنعانية" تلغيه وتضربه في الأعماق.

من الملاحظ أن الأدبيات الفلسطينية ذات النزعة الإحيائية، خلال هذه الفترة، تتركز كلها في كونها ردة فعل على الخطاب الصهيوني والمزاعم المرتبطة بالروايات التوراتية. ويمكن القول إن هذه الاجتهادات التي انتشرت خلال السبعينات والثمانينات سعت، من خلال إحياء الرواية اليبوسية – الكنعانية، لأن تنأى بنفسها عن كونها امتداداً للجذور الضاربة في الأرض، ظناً منها أن هذا ما يعزز التراث الفلسطيني الأصيل. ومن الممكن القول إنهم ربما يكونون بهذا قد وقعوا فريسة للخطاب القومي اليهودي بصورة تتوافق مع منهجية خصومهم في النظر إلى الأمور. وعلى العكس من ذلك، فإن توفيق كنعان وأفراد مجموعته لم يتبنوا الكنعانية،[22] وإنما تصدوا للمزاعم الصهيونية بشأن التراث التوراتي، وذلك من خلال التشديد على أن المعتقدات والعادات الفلسطينية الشعبية ما هي إلاّ استمرار مباشر للتراث التوراتي وما قبل ذلك أيضاً.[23]

ومن المفارقات اللافتة أنه في نقاشات سابقة خاضها مثقفون يهود في فلسطين في الثلاثينات، جرى بحث محموم عن الأصول الجذورية للاستيطان العبري في أوساط الصهيونيين ومعارضيهم من أتباع جوناثان راتوش، ممن اعتبروا أنفسهم امتداداً للكنعانيين. فعلى سبيل المثال ذكر بوروخوف، أحد كبار منظري الحركة الصهيونية، أن الفلسطينيين العرب لم يبلوروا هوية قومية خاصة بهم، ومن الممكن استيعابهم في إطار القومية العبرية الجديدة؛ وتحديداً لأن الفلاحين، بحسب اعتقاده، "متحدرون من

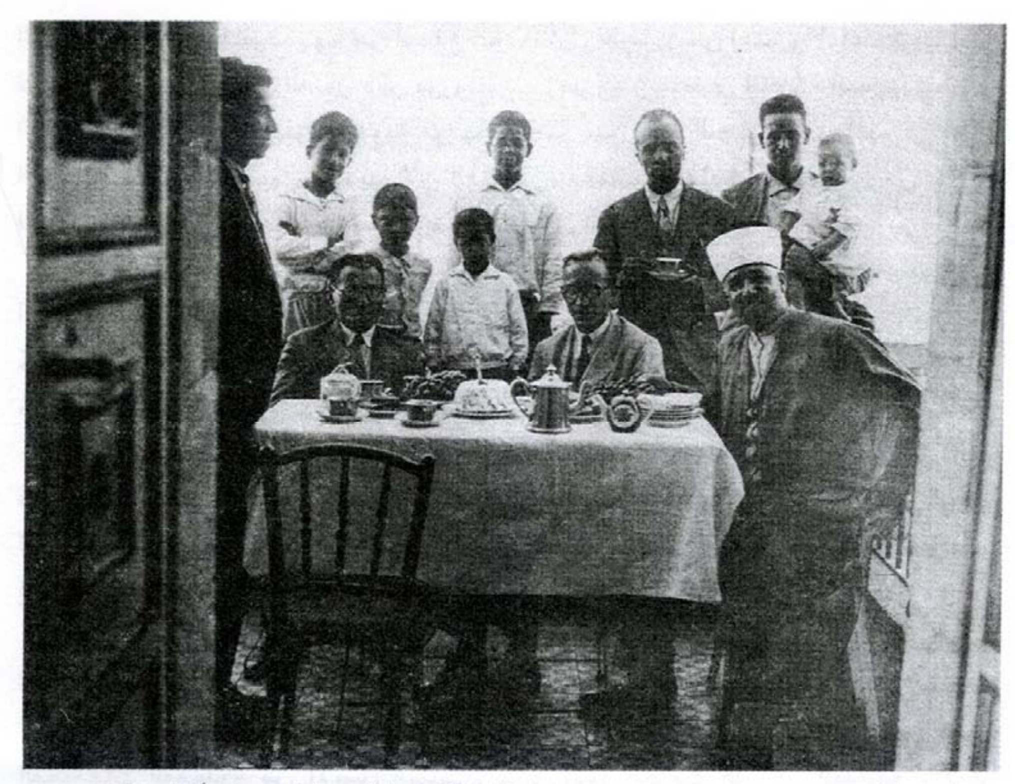
سلالة السكان العبريين والكنعانيين، مع جرعة خفيفة من الدم العربي."[24]

وتبنى أحاد هعام الفكرة نفسها، إذ ذكر أن "مسلمي فلسطين هم السكان الأصليون في البلد ممن اعتنقوا المسيحية مع صعودها، واعتنقوا الإسلام مع صعود نجمه."[25] وهنالك كتابات لكل من دافيد بن – غوريون ويتسحاق بن – تسفي تعود إلى سنة 1918، إذ ذكرا أن نمط الحياة السائد لدى الفلاحين الفلسطينيين يشكل شهادة حية معاصرة على ما كان عليه اليهود في الفترة التوراتية. لكن تبعات هذا الموقف الأيديولوجية باتت تمثل إشكالية في غاية التعقيد؛ إذ فُهم من هذا الموقف أن العرب الفلسطينيين هم، في الواقع، الوارث الشرعي للحضارات القديمة في البلد – بما فيها الحضارة العبرية – الأمر الذي دفع المؤلفَيْن إلى التراجع عن هذا الموقف.[26]

خلال الفترة نفسها شدد كنعان، من ناحيته، ومن منظور وطني، على أن الإثنوغرافيا الفلسطينية تحمل في ثناياها جوهر الثقافة "السامية". ففي إحدى المقالات التي نشرها كنعان في سنة 1920، يشير إلى أن مفهوم شياطين الماء هو "اعتقاد شائع" يعم جميع المجتمعات المتحدرة من الأصل السامي، حيث يدور الحديث على أن الينابيع والآبار والأنهار الجارية مسكونة بالأرواح.[27] وعند الحديث عن المنزلة المتردية لوضع المرأة في المجتمع الريفي فإن كنعان يعزو ذلك إلى "ازدواجية العادات المتوارثة منذ القدم، فيما يتعلق بالمرأة، في الحضارة السامية."[28] واستفاض كنعان في دراسة المعتقدات الدينية وروايات الجان ليثبت أن ممارسة السحر كانت شائعة بين المسلمين واليهود الشرقيين والنصارى على حد سواء.[29] ومن خلال عرض الازدواجية في ممارسة المعتقدات، يصل كنعان إلى الاستنتاج أن الفلاح الفلسطيني المعاصر هو المستودع الذي ينقل حصيلة الإرث الحضاري المتراكم في البلد.

> *إن هذا التعارض بين الخير والشر، الأسود والأبيض، الملائكة والشياطين، النور والظلمات، الله والشيطان، فكرة تعود إلى الأزمنة الغابرة في الديانات السامية. وليس هنالك وسيلة أفضل لتصويرها مما يجول في مخيلة الفلاح الفلسطيني في هذا المضمار.*[30]

وحرص كنعان على الاستعانة بنصوص توراتية، وإلى حد أقل بنصوص قرآنية، لإسناد ملاحظاته في شأن الممارسات الفلاحية الشعبية. ولم يكن القصد هنا إظهار المفاهيم المشتركة في النصوص التوحيدية بقدر ما كان يرمي إلى تأكيد الارتباط والتواصل بين الأنماط الاجتماعية والسلوكية في فترة ما قبل الإسلام، وبين الحياة



إسطفان إسطفان والشيخ يعقوب بخاري، زعيم الطريقة النقشبندية الصوفية، وبعض أفراد عائلته.
المصدر: *Courtesy of Mrs. Muasser Aruri.*

الريفية العربية المعاصرة باعتبارها امتداداً مباشراً لما سبق. وفي المحصلة النهائية، فإن الملاحظات الميدانية الإثنوغرافية هي التي وفرت الدليل القاطع على جدية وعمق تحليلاته فيما يتعلق بالمتغيرات الطارئة في سلوك أبناء الريف، بينما بقيت الإشارات الواردة في الكتب المقدسة بمثابة خلفية تاريخية.

مقارنات توراتية مع التراث الشعبي في أعمال إسطفان

ليس هنالك نموذج أفضل للربط بين ما ورد في الكتب السماوية وبين نمط الحياة الفلسطينية العربية المعاصرة من رائعة إسطفان إسطفان عن "تقاربات فلسطينية معاصرة مع نشيد الأناشيد."[31] والمعروف أن إسطفان كان عالم آثار، وأميناً للمتحف الفلسطيني باعتباره موظفاً في حكومة الانتداب. ويمكن القول إنه كاد يكون مغموراً في حلقة كنعان، ومع ذلك فإنه قدم مساهمات مهمة جداً في مجال الأنثروبولوجيا الفلسطينية خلال تلك الفترة. وسنعرض هنا عملين من مؤلفاته: الأول بحثه المتعلق بمزامير نشيد الأناشيد الذي ورد ذكره، والثاني يتناول ظاهرة الجنون في أوساط

الفلاحين الفلسطينيين.[32]

وبصورة واضحة، فإن الدراسة الأولى حول نشيد الأناشيد تتضمن سبر أغوار جماليات اللغة والتذوق الأدبي، مع جرأة لافتة للنظر في الخلاصات التي توصل إليها في وصفه مظاهر التعابير الإيروسية في الأدب الشعبي، إذ عُقدت مقارنة بين النماذج القديمة والحديثة في وصف الجمال لدى الرجال والنساء في هذه النصوص.[33] ويتطرق إسطفان إلى "التشابه اللافت ما بين القديم والمعاصر، إن كان ذلك من خلال التعبير عن الأفكار أو من خلال اختيار الكلمات، الأمر الذي يعكس نضارة المخيلة وغزارتها، من دون أن يخلو ذلك من مشاعر الحسرة في سير الحب والعشق."[34]

وللخوض في هذا التباين يقوم إسطفان بتحليل 77 أغنية تعالج موضوعات الزواج والعشق والمجون من المخزون الفلسطيني الشعبي المعاصر – وأغلبها مشتق من بيئةالمدن – ثم يقارنها، بصورة منهجية، بمزامير نشيد الأناشيد. كما يعرض الخلفية المشتركة فيما يتعلق بتركيبة القصيدة الغزلية، وفي وصف جمال المحبوب، ثم يعالج الجوانب المجازية المرتبطة بالنباتات والعطور وصفات الطبيعة في كل مجموعة، وما شابه. ومما يزيد في عنصر الإثارة في هذا الاختيار للنصوص الشعبية أنه يعرض قائمة متنوعة من الأغاني الشائعة التي جمعها بنفسه من القدس وضواحيها، وكذلك من يافا والناصرة ونابلس وطولكرم.[35] والنتائج التي توصل إليها إسطفان مذهلة؛ فبعكس قصائد الغزل المكتوبة، والتي ورثناها عن النصوص الكلاسيكية، مثل الموشحات الأندلسية ونصوص الأغاني الغزلية من العصور الوسطى، فإن هنالك تماثلاً عجيباً، كما يدعي إسطفان، بين المزامير الواردة في نشيد الأناشيد وبين الأغاني الشعبية الفلسطينية المعاصرة، إن كان ذلك في الشكل أو المضمون أو في التعابير اللغوية المخصصة لوصف المحبوب، وخصوصاً المحبوبة:

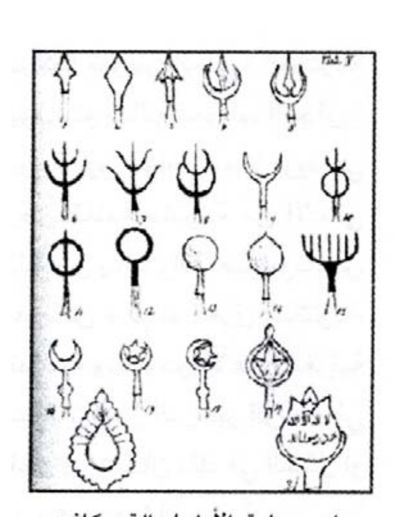
> *عشقه لها يلهمه بأن يصفها بالعديد من المسمّيات اللطيفة المعروفة خلال الفترتين [التوراتية والفلسطينية المعاصرة] فهي اليمامة وقصب المص والفردوس المفقود والينبوع المحبوس والنبع المسدود، ونبع الجنائن وبئر المياه العذبة. إنه أسير جمالها الخلاب التي يراها كاملة الأوصاف... إنها، بالنسبة له، وردة في جنائن الزهور وفي نفس الوقت مهرة جامحة تتحلى بالأنفة والكبرياء... يا لروعة ثدييها المكتنزتين يخرج من عصارتهما ما هو أفضل وأشهى من النبيذ، إنها مثل الرمان ونادراً ما تكون على شاكلة*

حبات العنب. وبحسب التعبير الشائع فإن العريس محاط بجسد المعشوقة – بزِّ مخدة وبزّ لحاف.[36]

ويمضي إسطفان قدماً في مقارنة هذه التعابير بتلك المستخدمة في كتاب "ألف ليلة وليلة"، إلاّ إن المقارنة هنا لا ترتقي إلى المستوى السابق نفسه؛ فالنصوص الأدبية في "ألف ليلة وليلة" تقترض مجازاتها من ثقافات أبعد وأكثر تنوعاً.

الوجه منوّر مثل القمر، الشعر ناعم والجسم مربرب مثل شقفة الفضة والعاج وطري مثل لّية الخروف. العيون مكحلة بتسحر وتبهر مثل الغزال. والخدود مثل ضمة الورد والتفاح المزهّر والنمش محلّي الطلة وومضة الأسنان مثل اللولو والشفايف بحلاوة العسل والسكر. والثدي مدور مثل الرمان وأبيض مثل العاج. والصرة بتمّلا فيها كاسة زيت مثل فنجان القهوة والرجلين مثل عمدان الرخام والفخاد مثل المخدات المحشية بريش والقفا مربرب وكأنه ناعم كالرمل.[37]

وفي مجال معين، وجد إسطفان فارقاً بارزاً بين الجماليات التوراتية والفلسطينية. فمع أن الموضوع العام في مجموعتي القصائد يتناول الحب المتبادل بين الجنسين، فإن التغني بجمال الذكر غاب إلى حد بعيد في التراث الفلسطيني المعاصر.[38] فبينما في "نشيد الأناشيد" هنالك تشبيه للذكر بكونه غزالاً أو فحلاً"، فإن هذه الصفات تعزى في أيامنا إلى الزوجة، علماً بأن الإشارة إلى شجرة النخيل والبلابل مشتركة في كلا الحقبتين والجنسين.[39] ولا يقدم إسطفان أي تفسير للقارئ في شأن هذا التباين اللافت للنظر.



سواري بيارق الأولياء التي كانت تُحمل في المواسم.
المصدر: T. Canaan, *Muhammedan Saints and Sanctuaries*, p. 205.

الجنون عند الفلاحين

بعد ثلاثة أعوام على دراسة مزامير نشيد الأناشيد، قام إسطفان في سنة 1925 بنشر دراسته عن "الجنون في الفولكلور الفلسطيني". وفي معرض تطرقه إلى الموضوع، التزم النهج الذي كان سائداً في حلقة كنعان، أي الربط بين الجذور المحلية ومقارنتها بالجذور التوراتية. ومضى إسطفان في هذه الدراسة إلى مواصلة مفهوم الحب في المخيلة الشعبية انطلاقاً من مزامير نشيد الأناشيد، وتوصل إلى أن العشق نوع من أنواع

الجنون. وأورد 31 نوعاً من تجليات الإصـــابـة بـالمس لدى الفلاحين الفلســطينيين، تتراوح بين الجنون و"اختلال الشــعور"، بمـا تحملـه الكلمـة في طيـاتهـا من الشــعر. فالشاعر في التراث الشعبي يعتبر من المعاتيه. ويشير إسطفان، في هذا المجال، إلى أن الجنون في المفهوم الشــعبي هو بمثـابـة عقـاب الخـالق لمن يرتكبون أعمـالاً شــريرة. ويسود الاعتقاد أن من لديه مس من الجنون هو من تسكنه الأرواح من الجن (الشريرة منها أو الطيبة)، وأن العلاج يتمثل في التعاويذ وعمليات طرد الأرواح. ويثير مثل هذه التفســيرات، في رأي إســطفان، إشــكالات وتناقضــات على اعتبار أن العقاب الإلهي يفترض أن يكون بمنأى عن الشيطان الرجيم، وبالتالي فإن الأحكام الربانية يجب أن تكون بمعزل عن عالم الجن.[40]

وبحسب سيكولوجيا الفلاحين في كتابات المؤلف، فإن أهم أسباب الجنون هو من تســكن روحه الجان عقاباً على انتهاك القيم الأخلاقية وارتكاب الآثام، أو الخروج عن الأعراف المقبولة؛[41] ويتضمن ذلك انتهاك حرمة مقامات الأولياء الصالحين، أو قيام الأم بضــرب أبنائها على عتبة البيت، وقذف المياه إلى خارج المنزل، واســتخدام المنشطات الجنسية مع النبيذ، أو إعداد التعاويذ والطلاسم لإلحاق الأذى بغريم ما.[42]

وهنالك ترابط وثيق في المعتقدات الشعبية بين العشق ولوثة الجنون والهستيريا؛ وهذه مسألة عالجها إسطفان في دراسته للمزامير، وأوضحها على النحو التالي:

> *يعتقد البعض أن ارتباط مشـاعر الحب بأية عواطف أُخرى مثل الحسـرة والحزن والخوف كفيل بأن يتسبب بالجنون، والشلل هو أحد مظاهر عمل الجن في الناس. ومرض الساعة مظهر آخر من أعمال الأرواح الشريرة مثل الجن الطيار، مثلها مثل الهستيريا والاكتئاب والنهك العصـبي. وهنالك عوارض أُخرى يسببها الجن غير الجنون المباشر، مثل العجز الجنسي عند الرجال باعتبار أن الروح تكون "مربوطة" خلال تلك الفترة.*[43]

وســـاهم كنعان في تحليل العلاقة بين الجنون ومن لديهم مس من الشــيطان والأرواح الشريرة، في سياق آخر، وذلك من خلال السلوك الغريب الذي يظهر لدى بعض الدراويش في الطرق الصــوفية. فالدرويش هو أقل المرتبات منزلة في تسلسل طبقات الأولياء. وهو، في العادة، يبقى مشــدوداً نحو مصــدر خارجي من الوحي، الأمر الذي يتركه في حالة نشــوة غامرة. وخلال ذلك يكون الدرويش مأخوذاً ومســلوب الإرادة للدعوة المنبثقة من الخارج، إلى درجة أنه يكون شارد الذهن، سارحاً تماماً عن كل ما هو حوله، باســتثناء الدعوة المنبثقة من داخله. ويهمل الدرويش مظهره الخارجي،

ويبدو للناظر بسيط الحال ورثّ اللباس كالصعلوك،[44] وبالتالي فإن استخدام كلمة "المجذوب" يعكس واقع الحال، باعتبار أن هنالك من "جذبه" فسلب بذلك إرادته وحواسه، الأمر الذي جعل منه معتوهاً مخبولاً.[45]

وينظر إلى مريدي الطرق الصوفية باعتبار أن الأرواح الطيبة تسكنهم، الأمر الذي يقربهم من الخالق، وبالتالي يُنظر إليهم باعتبارهم يتمتعون بمزايا فريدة لا يدركها الإنسان العادي. مع ذلك، يبقى هنالك علاقة وثيقة بين الجنون (الهبل) والقدسية. وتعليقاً على ذلك ذكر كنعان أن "هناك نقاطاً كثيرة من أوجه التشابه بين المجذوب والمجنون فكلاهما تسكنه الأرواح"، وبالتالي من السهل اعتبار المخبولين في عداد "الأولياء" في الأوساط الفلاحية الشعبية.[46]

وفي هذه الحالة يتشابه وضع المجنون مع وضع الطفل، باعتبار أنهما على الأرض "في هذا العالم، وفي الوقت نفسه في السماوات." وفي هذا السياق، يذكر كنعان المثل الشعبي الذي يقول إن "حكي الصغير هو حكي الولي."[47] ويمكن أن نضيف هنا أن الطفل والشاعر في التراث العربي متماثلان، بصفتهما يتأرجحان بين القداسة والبساطة، كما يحق لهما ما لا يحق لغيرهما، وبالتالي لا تنطبق عليهما الأحكام السارية، وتتاح لهما فرصة القيام بأفعال ذات طابع شاذ، أو التفوه بأقوال قد لا تكون مقبولة أو مسموحاً بها في الظروف العادية. وبصورة عامة فإنهما يخرجان عن رتابة الحياة اليومية باستلهامهما طرقاً غير عادية في رؤية الأمور العادية الدنيوية.

[.......]

الإثنوغرافيا الجذورية وما قبل التشكل القومي

يمكن القول إن مجمل العمل الإثنوغرافي الذي حققه كنعان وأفراد حلقته اتخذ شكل الوصف الوظيفي للتراث. وتحديداً، اعتبروا العادات والتقاليد في الثقافة الشعبية جزءاً من الاستمرارية والاستقرار وترابط الموروث الحضاري، إلى أن تعرضت للاهتزاز العنيف نتيجة التدخلات الخارجية، سواء كان ذلك من جانب مساعي تحديث الدولة العثمانية، أو القوى الاستعمارية البريطانية، أو الحركة الصهيونية. وساهم بروز الهوية الوطنية الفلسطينية في تقويض الأصول الجذورية المتواصلة والمترابطة في النتاج الحضاري.

كذلك اعتبر هؤلاء، شأنهم شأن نظرائهم الأوروبيين والاسكندنافيين، الفلاح

بمثابة الوديعة التي تكتنز فيها روح الأمة، والمدينة بمثابة الرياح المعرقلة التي قوضت ذلك التقليد. وعلى غرار ما جرى في التقليد التراثي في أوروبا الوسطى، فإن جانباً كبيراً من الإثنوغرافيا الفلسطينية، خلال العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، ركز على توثيق التراث الفلاحي المادي، بما في ذلك الدورة الزراعية وما يترتب عليها، وعلى تخصيص الفُسَح المعمارية ونمط البيت الفلاحي، إلى جانب مقامات الأولياء وتنظيم الحجيج، والصناعات الريفية والمهارات المتنوعة.

كانت دراسات كنعان ظهرت في بيئة فكرية ذات خصائص محددة يمكن اعتبارها في مرحلة ما قبل تبلور القومية الوطنية. وأستعين بهذا التعبير إشارة إلى أن التيار الوطني الفلسطيني كان، خلال فترة الانتداب، في طور التشكيل بعد أن انسلخت فلسطين عن الدولة العثمانية في إثر هزيمتها وهزيمة سياسة اللامركزية، إلى جانب انفراط عقد هوية سورية الكبرى. وقد فرض النظام الاستعماري محورين على أرض الواقع. فمن ناحية، حدث الانقسام الجغرافي عن بلاد الشام، ومن ناحية أُخرى ظهرت نواة تشكيل دولة تقف بموازاة المشروع الصهيوني في فلسطين. ولا بد من الإشارة إلى أن كنعان وصحبه لم يوجهوا كتاباتهم إلى التيارات الفكرية العربية، ولم يكن منطلقهم قائماً على أساس قومي أو عروبي، إذ قلما نشرت أبحاثهم بالعربية. ولأنها كُتبت في الغالب بالإنكليزية، وأحياناً بالألمانية، فإن عنوانها كان جمهوراً غربياً يضم الصفوة السياسية في عهد الانتداب، وحلقة أوسع من الباحثين التوراتيين وعلماء الآثار والمؤرخين. وشأنهم شأن جورج أنطونيوس في الثلاثينات، فإنهم كانوا يتصدون للمزاعم الاستعمارية التي كانت تشكك في أصالة الجذور الفلسطينية في البلد، ويفندون مزاعم الصهيونية التي التقت مع تقليد توراتي غربي يعمل لخدمة الاستراتيجيات الكولونيالية للإمبراطورية البريطانية.

ولم يُبدِ معظم الرواد الفلسطينيين في تلك الحقبة، من أمثال محمد عزة دروزة وعوني عبد الهادي وموسى العلمي وعجاج نويهض وغيرهم كثيرين، اهتماماً يذكر بكتابات كنعان وصحبه، إذ كانت لديهم نزعة قومية متأصلة.[48] فبالنسبة إليهم، كان الحق الفلسطيني في البلد واضحاً وضوح الشمس، وأمراً مفروغاً منه، ولا حاجة إلى الخوض فيه أصلاً. وقد اتسعت دائرة المنتمين إلى هذا النهج في الإطار العربي العلماني الأوسع في فترة ما بعد الحرب والنكبة. ومع موجة إحياء الفولكلور الفلسطيني خلال السبعينات والثمانينات، أعيد صوغ الرواية العروبية مع إجراء إعادة تصور

لفكرة الأصـــول القوميـة (الجـذوريـة). فعلى العكس من حلقـة كنعـان، تخلت الروايـة الجديدة بصـــورة كاملة عن عقد مقارنة مع "العهد القديم"، وخاضـــت في البحث عن جذور القومية بمعزل تام عن التأريخ التوراتي، مع تسـليط الأضـــواء على الكنعانيين واليبوسيين والفلشت.

مع بداية السـبعينات، اتخذت الأمور منحى آخر حينما أصـبحت دراسـة الفولكلور أداة في عملية المقاومة الثقافية للاحتلال الإسـرائيلي والاسـتيطان. في هذه الفترة حظيت كتابات كنعان بمكانة مرموقة ترقى إلى درجة القداسـة. فخلال العقدين الماضـيين، ظهرت خمس ترجمات مختلفة لأعماله باللغة العربية مع إشـادة بالغة بإنجازاته،[49] إلاّ إنه قليلاً ما تتم الإشـارة أو الاعتراف بإنجازات بقية أعضـاء حلقته، وعلى وجه الخصوص الأبحاث المهمة لكل من إسطفان حنا إسطفان والياس حداد.

تكمن قوة الإثنوغرافيا الجذورية التي عرضـها كنعان في التركيز على تفصـيلات الممارسات المحلية، والتغيرات التي طرأت مع مرور الزمن (على الرغم من التشديد على أن العادات الفلاحية بقيت متواصلة على الدوام)، بالإضافة إلى تفسير الممارسات من خلال إطارها الاجتماعي الأوسع. وفوق كل ذلك، التزم كنعان وإسطفان أفضلَ التقاليد الأنثروبولوجية من خلال الدمج بين مشـاهداتهم المتمحصـة في المجتمع الريفي وبين الممارسـات الشـعبية في المدن، مع تحليل واف للرواية الشـفوية. وهذا النمط من الربط والتداخل بين النص والمضـمون يتجلى بوضـوح في دراسـة كنعان لطبقات الأولياء ومقاماتهم، كما سـبق أن ذكرنا. ويتكرر الأمر نفسـه مع معالجة إسـطفان للأغاني الغزلية الشـعبية، ودراسـة مفاهيم الحب والغرام في المجتمع الفلاحي. وبالمقارنة مع هذا التوجه فإن الكم الحالي من المخزون الفولكلوري يرتكز أساساً على تجميع التقاليد الشـفوية، مع الحد الأدنى من الخروج عن المألوف ضـمن مسـعى واع للحفاظ على "طهارة" ذلك التقليد. وهذا النهج لا يحمل سـوى القليل جداً من المضـمون الذي يحتوي على قيمة تذكر. ولعل أحد الأسباب التي تفسر مثل هذا التباين تدهور اقتصاد الاكتفاء الذاتي وتغير الأحوال بصورة جذرية في القرية الفلسطينية، بحيث تطرح تساؤلات عما إذا كانت الأمور انقلبت رأساً على عقب مع بدايات القرن الماضي.

ولقد تزامن الإطار الذي جرى فيه الانبعاث الجديد مع التحولات الراديكالية في المجتمع الريفي الفلسـطيني، والعربي بصـورة عامة. ويمكن قياس ذلك بمؤشـرات منظورة، مثل التراجع النسـبي في الاعتماد على الزراعة كمصـدر للحياة في الريف،

وانتقال الفلاحين بمجموعات كبيرة سعياً وراء العمل في المدن، وتغلغل ضواحي المدن في البيئة الريفية، وإيجاد أنماط الحياة المختلطة بتأثير من وسائل الإعلام والهجرة والتعليم الرسمي. ونتيجة كل ما سبق، ظهر توجه نحو ربط المشروع الوطني بدراسة الفولكلور، والخروج بمخزون متماثل متناظر من الإثنوغرافيا مع القليل من الربط بالتحولات الاقتصادية الجذرية التي عصفت بالمجتمع الفلسطيني المعاصر. ويبدو هذا واضحاً للعيان من خلال القاموس الموسع الذي نشره المرحوم عبد اللطيف البرغوثي سنة 2001 عن اللغة العامية الفلاحية، والذي يعتبر أن هنالك لهجة فلاحية واحدة مع القليل من الاختلافات بين منطقة وأُخرى، ويلقي جانباً بالمؤثرات الحضرية والأجنبية.[50]

ولا بد من الإشارة إلى أن هنالك نزعة إلى البحث عن تفسيرات لجذورية معاكسة كردة فعل وأداة لاستخدامها في النضال الوطني، من دون مراعاة حيز الإشكالات التاريخية وتفصيلاتها. فمؤسسة يبوس، التي تنظم مهرجاناً موسيقياً سنوياً في القدس، عبرت صراحة عن موقفها الأيديولوجي، إذ ورد في منشور وزعته أن "يبوس هو اسم قديم لمدينة القدس ومشتق من اليبوسيين، وهم قبيلة كنعانية قامت بتشييد مدينة القدس لأول مرة منذ خمسة آلاف عام قبل أن تتحول إلى ما نحن عليه الآن. وقد قمنا باختيار هذا الاسم رداً على قيام إسرائيل بإعلان احتفالات الألفية الثالثة لمدينة داود."[51] ومن الواضح أن الاحتفالات كانت محاولة من إيهود أولمرت، رئيس بلدية القدس الغربية حينذاك، للادعاء بالأصول اليهودية للمدينة متجاهلاً الجذور غير اليهودية. وفي غمرة التسرع للرد على محاولات أولمرت، لم يتم تقصي حقيقة اليبوسيين التاريخية، إذ تحوم الشكوك حول أصلهم ولغتهم وثقافتهم. وعلى الأرجح، إنهم ليسوا من أصل عربي، أو من العرق السامي أصلاً.[52]

يمكن التشديد على أن حلقة كنعان والرعيل المعاصر من الإثنوغرافيين الفلسطينيين ذوي النزعة الجذورية يلتقيان في الدفاع عن ثقافة "تتعرض للطمس والانقراض". لكن إثنوغرافيا كنعان تعاملت مع تقليد حي وعضوي، بينما أنتجت الكتابات اللاحقة نسخة "مخللة" عن الإثنوغرافيا ينحصر القصد منها في الاحتفال وتمجيد تقاليد عفّى عليها الزمن ومشكوك في وجودها أصلاً. وحتى لو كانت موجودة فإنها لا تمت بصلة إلى واقع الإنتاج الأدبي والإبداعي في العالم العربي اليوم. لقد دارت العجلة دورة كاملة فيما يتعلق بمصير المصابين بعدوى الجذام لدى توفيق

كنعان، إذ تم استئصال ذلك المرض المستعصي في فلسطين ومعظم أنحاء العالم. غير أن الجذام، كتعبير مجازي، ما زال يلاحق جيل اللاحقين من الباحثين عن الجذور في ركب الإثنوغرافيا، والبلاد التي سعى كنعان وصحبه جاهدين للحفاظ عليها من العفاريت وبركة الأولياء – النزقة والصابرة منها.

المصادر

(1) يود الكاتب أن يعبر عن امتنانه البالغ لريما حمامي على ما بذلته من جهد في قراءة مسودة سابقة للنص، وعلى المساهمة في تعليقات مهمة على ما ورد في هذا البحث.

(2) ليس من السهل إيجاد مصادر قاطعة فيما يتعلق بهذه الحادثة التي جرت خلال الحرب، إذ تتركز الإشارة إليها من خلال الروايات الشفوية. ولمزيد من الإيضاح، راجع المقال الوارد في "نشرة المقاطعة الجنوبية للكنيسة المورافية في شمال أميركا":

"Care for Former Leprosy Patients of Star Mountain,"*MCPS Newsletter* (January 2001),

حيث وردت الإشارة إلى مستشفى الجذام مع الفقرة التالية عن حرب 1948:

بعد أن وضعت الحرب الكونية الأولى أوزارها تولت بريطانيا العظمى إدارة حكومة فلسطين، وكلفت الشعبة البريطانية للكنيسة المورافية تولي شأن مستشفى الجذام. وكانت الممرضات يفدن من عمواس. وخلال الحرب العربية – اليهودية في سنة 1948، بقي المستشفى في القسم اليهودي في الجهة الجنوبية الشرقية للبلدة القديمة من القدس. وقد اضطر المصابون والعاملون من العرب إلى مغادرة المستشفى في اتجاه المنطقة التي كان يعزل فيها البُرْص في الحقبة العثمانية في قرية سلوان. وكانت الخدمات التي عرفها بعض الممرضات في القدس الشرقية غير كافية، وغير ملائمة.

ولمزيد من المعلومات عن دور توفيق كنعان في القضاء على الجذام، راجع: خالد الناشف، "توفيق كنعان: تقويم جديد"، "مجلة الدراسات الفلسطينية"، العدد 50 (ربيع 2002)، ص 77 – 78.

(3) يذكر نيلز ليمشي (NielsLemche) أنه يجب النظر إلى كنعان والكنعانيين – بصفتهم المجموعات غير اليهودية في الرواية التوراتية – على أساس أنهم يمثلون أيديولوجيا "الآخر" لا أن يُحصروا في جماعة إثنية محددة. والكنعانيون في فلسطين لم يكونوا يدركون هويتهم ككنعانيين قبل أن يجبروا على "مغادرة" ديارهم. ورد هذا في:

The Canaanites and their Land, published by *the Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement no. 110 (The Sheffield Academic Press, 1999), p. 152,

حيث ذكر المؤلف أنه، بحسب سفر التثنية، لم يسمح للكنعانيين بالتحرك إلاّ ضمن إطار إعادة تركيب تاريخهم، من دون أن يكون في إمكانهم الخروج عن الدور المنوط بهم، وكانوا بعيدين

إلى أبعد الحدود عن سكان فلسطين في الفترة التي سبقت الحقبة العبرية. وعلى العكس من ذلك، فإن الكنعانيين كانوا يعتبرون نوعاً من النقيض الأيديولوجي لظاهرة إثنية برزت مع اختزال الرواية التاريخية إلى نصوص مكتوبة (pp. 164-165). ويخلص المؤلف إلى رفض فكرة أن الكنعانية ديانة، وذلك باعتبار أنها كانت في الأساس نقيضاً طبيعياً للنصوص اليهودية التي استعانت بتعبير الديانات السامية الغربية لتدمج المعتقدات الدينية الكنعانية واليهودية في بوتقة واحدة. "ومن الطبيعي رفض فكرة أن سمات ثقافية كنعانية محددة تختلف اختلافاً جذرياً عن مثيلاتها اليهودية." ويتوصل إلى استنتاج مثير فحواه: "إن اختفاء أثر الكنعانيين من العهد القديم يعتبر مؤشراً إلى إشكالية دراسة العالم القديم للشرق من خلال استخدام تعابير ومفاهيم معاصرة لا علاقة لها بالحقبة التي تجري فيها الأحداث (p. 171). ولا يلمّح المؤلف إلى عدم وجود الكنعانيين كشعب ذي تاريخ وهوية خاصة بهم، بقدر ما كانوا مجموعة النقائض المواجهة للعبريين، مع ضرورة الحرص على عدم اعتماد التشكيلات الإثنية المعاصرة في الحديث عن واقع الأمور في الحقب التوراتية.

(4) الجذورية، أو البحث عن الأصول الجذورية، كما ورد في:
The Columbia Encyclopedia (New York: Columbia University Press, 1995).

(5) Sean Baker, "American Nativism, 1820-1945" in: are.as.wvu.edu/baker.htm;
أنظر أيضاً: Michael Holt, "Nativism," Abraham Lincoln Historical Digitization Project, 2002 (dig.lib.niu.edu/ps-nativism).

(6) Mahmoud Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rawanda* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

(7) *Journal of the Palestine Oriental Society* (hereafter: *JPOS*), vol. i, no. 1 (October 1920).

(8) Ibid., pp. 113-115.

(9) Itzhak Ben Zvi, "Historical Survey of the Jewish Settlement in KefarYasif,"*JPOS*, vol. v (1925), pp. 204-217.

(10) إنني أتوخى بعض الحذر في استخدام عبارة "حلقة كنعان"؛ فمن الواضح أن كنعان كان أكثرهم عطاء وشهرة، إلاّ إن المجموعة لم تكن مترابطة، أو تبرز كمدرسة لها لونها الخاص بها. والقواسم المشتركة التي أستند إليها في اعتبارهم حلقة، تتمثل في عدة صفات، منها أنهم أنتجوا معظم أعمالهم في العشرينات والثلاثينات من خلال "مجلة الدراسات الشرقية الفلسطينية"، معتبرين الجمعية الشرقية الفلسطينية منبرهم الرئيسي وكانوا في الغالب من هواة الإثنوغرافيا – باستثناء إسطفان الذي كان ضليعاً في علم الآثار. وبصورة واضحة كانوا يعتبرون د. كنعان مرجعهم وقدوتهم، وهذا يبدو واضحاً من كثرة الاستشهاد بأعماله. والأهم من كل ما سبق أنهم وجدوا ترابطاً وثيقاً بين حياة الفلاحين وما ورد في الكتاب المقدس وبين غيرها من المواريث البدائية.

(11) لقد سبق أن تناولتُ مسألة "اكتشاف" الفلاحين بصفتهم يمثلون مخزون الأصول الجذورية

من جانب المثقفين في المدن، وذلك في مقالتي:
"Soul of the Nation: Urban Intellectuals and the Peasants,"*Review of Middle East Studies*, vol. 5 (London: Ethaca, 1982).

(12) أنظر: Tawfiq Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*(Jerusalem: The Syrian Orphanage Press, 1927), p. v.

(13) في بعض الحالات يصور كنعان الفلاحين بصورة اختزالية أزلية على أساس أنه لم يطرأ تغيير يذكر في حياتهم عبر العصور. ففي سنة 1931، كتب ما يلي: "إن دراسة بشأن ظاهرتي الطبيعة المتناقضتين، النور والظلمات، في حياة السكان الفلسطينيين – الذين لم تتغير أحوالهم البدائية عن أسلافهم قبل ألفي سنة – قد تفسر إشارات معينة في الكتاب المقدس." [التشديد من جانبي، س.ت.]. ويتابع قائلاً: "إن المصباح الزيتي يصنع بالطريقة البدائية نفسها التي كانت متبعة قبل آلاف السنين. وقبل خمسة عقود كان هذا المصباح موجوداً في كل بيت ليقوم بالغرض نفسه كما كان الحال عليه في العهد القديم من دون أي تبدل يذكر." أنظر:
Tawfiq Canaan, "Light and Darkness in Palestine Folklore,"*JPOS*, vol. xvi (1931), p. 15.

(14) Canaan, *Mohammedan Saints*..., op. cit., Introduction.

(15) يمكن اعتبار أقدم وأشمل دعاة "الإنجيل الحي" من خلال صفحات مجلة *Palestine Exploration Quarterly* التي كان يصدرها صندوق استكشاف فلسطين، إذ ظهرت فيها مقالات لكل من ماكاليستر، وزوجة القنصل البريطاني جيمس فِن، عن عادات الفلاحين الفلسطينيين.

(16) كان غوستاف دالمانوهيلماغرانكفيست معروفين جداً في حلقة كنعان، وقد جرت عدة مراجعات لأعمالهما في: *JPOS*. أنظر مثلاً فيما يتعلق بدالمان:
"Arbeit und Sitte in Palastina,"*JPOS*, vol. xiv (1934).
وفيما يتعلق بغرانكفيست أنظر:
"Marriage Conditions in a Palestinian Village,"*JPOS*, vol. xii (1933), and *JPOS*, vol. xvii (1937).

(17) Tawfiq Canaan, *The Palestine Arab House: Its Architecture and Folklore*(Jerusalem: The Syrian Orphanage Press, 1933).

(18) يمكن مراجعة أعمال باحثي الفولكلور الفلسطيني في "موسوعة الفولكلور الفلسطيني" لمؤلفها نمر سرحان، المجلد الأول، ص 116 – 122 في الطبعة الثانية التي صدرت عن مطبعة البيادر في عمان سنة 1989. وتتضمن المراجعة شرحاً وافياً عن كنعان وأعماله. ويمكن اعتبار سليم عرفات المبيض أكثر الإثنوغرافيين قرباً إلى كنعان في فترة ما بعد سنة 1948. فهو من خلال مؤلفه، الذي ظهر بعنوان "الجغرافية الفولكلورية للأمثال الشعبية الفلسطينية" (القاهرة: مفوضية الكتاب المصري، 1986)، يعيد جذور الحياة الفلاحية المعاصرة في المناطق الجبلية إلى الحقبتين البيزنطية والآرامية، بينما يربط الأنماط الموجودة في المناطق الساحلية بالجذور المصرية القبطية، وخصوصاً في المجالات المتعلقة بالبحار وركوبها (ص

261 – 284). ويُعتبر المبيض أول من استخدم تعبير "القارة الصغيرة" للإشارة إلى التعددية الهائلة الموجودة في المناطق المتنوعة في الطوبوغرافيا الفلسطينية (المصدر نفسه، ص 15).

(19) راجع: محمد أديب العامري، "عروبة فلسطين في التاريخ: الحقائق التاريخية والمكتشفات الأثرية تجاه المزاعم الصهيونية" (بيروت: المكتبة العصرية، 1972).

(20) زكريا محمد، "الأيام"، 7/2/1997؛ سليم تماري، "الحنين البرجوازي والمدينة المهجورة" (في قيد النشر).

(21) زكريا محمد، "الأيديولوجية الكنعانية" في: "ديك المنارة" (رام الله: مواطن، 2003)، ص 32 – 33.

(22) ثمة رسالة ادعى توفيق كنعان أنه بعث بها إلى قائد القوات البريطانية في القدس رداً على إدراج وعد بلفور في أحكام الانتداب، وفحواها أن فلسطين يجب ألاّ تكون ملكاً للعرب أو لليهود، وإنما له ولعائلته باعتبارهم المتحدرين مباشرة من آل كنعان؛ وهذا طبعاً لفتة ساخرة، لكني لم أجد أثراً لها.

(23) نقلاً عن: Y. Shavit, *The New Hebrew Nation: A Study in Israeli Heresy and Fantasy* (London: Frank Cass, 1987), p. 122.

(24) Ibid.

(25) Ibid.

(26) أنظر: MeronBenvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 62-63;

يتسحاق بن – تسفي، "شآرييشوف" (بقايا يشوف)، (القدس: ياد يتسحاق بن – تسفي، 1966)، ص 422 – 423.

والعمل الأول الذي سبقهما هو: David Ben Gurion and Yitzhak Ben Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present* (1918-in Yiddish),

نقلاً عن: Shavit, op. cit.

(27) Tawfiq Canaan, "Haunted Springs and Water Demons in Palestine,"*JPOS*, vol. i, no. 1 (October 1920), p. 153.

ولاحقاً يورد ما يلي: "إننا نعلم أن الكواكب التي تتحكم في كل ما هو خير وشر مقسَّمة من جانب جميع الشعوب السامية منذ القدم، وما زالت مقسَّمة من جانب الفلسطينيين، إلى الكواكب الطيبة والكواكب الشريرة" (Ibid., p. 154).

(28) Tawfiq Canaan, "Unwritten Laws Affecting the Arab Women of Palestine,"*JPOS*, vol. xi (1931), p. 203.

(29) Tawfiq Canaan, "Arabic Magic Bowls,"*JPOS*, vol. xvi (1936), p. 79.

(30) Canaan, "Haunted Springs...," op. cit., p. 156.

(31) Stephan H. Stephan, "Modern Palestinian Parallels to the Song of Songs,"*JPOS*, vol. ii

(1922), pp. 199-278.

(32) Stephan H. Stephan, "Lunacy in Palestinian Folklore," *JPOS*, vol. V (1925).

(33) Stephan, "Modern Palestinian Parallels," op. cit., p. 199.

(34) Ibid.

(35) Ibid., p. 224، حيث جمع المؤلف بعض الأغاني من سورية ومصر والقليل من العراق. ويشير إسطفان إلى اختلاف البيئة الثقافية التي تفرق بين العادات الواردة في "العهد القديم" وبين الفولكلور الفلسطيني المعاصر، إذ يقول: "بصورة واضحة ليس هناك في المدن أي أغنية يمكن اعتبارها أصلية كما هي الحال في مزامير نشيد الأناشيد. والتمييز النسبي في أدبيات الغناء الشعبي في فلسطين المعاصرة قياساً بفترة العهد القديم يعود، بطبيعة الحال، إلى التمازج المعاصر في اللغة والثقافة مع محيطها المباشر، بينما كانت فلسطين القديمة منحصرة من خلال اختلافات اللغة، الأمر الذي حال دون التفاعل الوثيق مع أغاني الجيران." ثم ينتقل إلى تناول نقطة قد تجعل وجهة نظره أكثر ارتباطاً بالحديث الجاري عن الجذورية حينما يذكر أنه "يجب عدم المغالاة في التركيز على التباين والخصوصية بعد اكتشاف مجموعة الأغاني الأشورية الغزلية والتي تحمل أوجه تشابه واضحة مع مزامير نشيد الأناشيد، وخصوصاً لأن ميك(Meek) أثبت أن هذه المزامير تحتوي على قصائد منقولة من طائفة تموز (Ibid.).

(36) Ibid., pp. 201-202. لم أورد هنا نماذج مما ورد في "العهد القديم" من مزامير وتشابه ذلك مع مجموعة الأغاني المرددة حالياً والتي أشار إليها الباحث.

(37) Ibid., p. 218.

(38) Ibid., p. 199.

(39) Ibid., p. 203.

(40) Stephan, "Lunacy...," op. cit., p. 2 (أنظر أيضاً الحاشية 4).

(41) Ibid., p. 5.

(42) Ibid., pp. 6-7.

(43) Ibid., p. 7. وفي كثير من هذه العلاجات الطبية يشير إسطفان إلى أعمال كنعان الأولى.

(44) Canaan, *Mohammedan Saints...*, op. cit., p. 311.

(45) Ibid., p. 310.

(46) Ibid., p. 312.

(47) أنظر: Ibid., p. 312, f. 5.

(48) يمكن اعتبار عمر الصالح البرغوثي الوحيد الذي جمع ما بين التيارين في كتاباته، إذ كان يساهم بصورة نشيطة في*JPOS*. وكان صديقاً حميماً لتوفيق كنعان، ومعارضاً عنيداً لدور آل الحسيني في الحركة الوطنية. راجع مذكراته التي ظهرت في بيروت سنة 2002 بعد وفاته، بعنوان "مراحل".

(49)ظهرت مقالات كنعان تباعاً في مجلة "التراث والمجتمع" التي تنشرها مجموعة الفولكلور الفلسطيني منذ سنة 1974 من خلال جمعية إنعاش الأسرة في البيرة، وقام كل من موسى علوش من رام الله، ونمر سرحان خلال عمله في الأردن، بترجمة هذه المقالات التي وردت في: *Encyclopedia of Palestinian Folklore*. كذلك قامت جامعة بير زيت بإصدار بحثين، ظهر أحدهما سنة 2001 في كتاب "حول الحجب" والآخر في "مجلة أبحاث بير زيت" سنة 1983. كما قامت وزارة الثقافة الفلسطينية بنشر ترجمة لكتاب *Mohammedan Saints and Sanctuaries* في رام الله سنة 1999، مع مقدمة مسهبة عن كنعان لحمدان طه. وللأسف لم تتم ترجمة أي من الدراسات التي كُتبت بالألمانية عن الطب الشعبي إلى العربية أو الإنكليزية.

(50)عبد اللطيف البرغوثي، "القاموس العربي الشعبي الفلسطيني" (البيرة: جمعية إنعاش الأسرة، 2001).

(51) Why was the Name Yabus Chosen? (Jerusalem: Yabus International Music Festival, n.d.)

(52) Ibid.